

無根信について——沙門果經研究（一）——

今 西 順 吉

はじめに

沙門果經によると、阿闍世王は沙門果とは何かを問うべく順次に六師を訪ねてその教えを聞き、最後に仏陀を訪ねてその教えを聞いてから、仏陀の在家信者（ウパーサカ）として受け容れてほしいと願い出る。これがこの經典の概略的な枠組みである。

ここには種々の問題があるが、その一つに、經典の最後に仏陀が下す阿闍世王に対する判断評価が異本によって相違のあることである。異本によって著しい相違があり、その中に無根信という言葉が出てくる。異本および阿闍世王関係經典によると、阿闍世王は無根信を獲たとされる。阿闍世王の無根信ということはその後、多数の仏典において繰り返し言及されることになるけれども、無根信の意味が明確ではない。かつて平川彰博士はこの点について詳細に検討されたが、無根信の意味について結論を下すことを控えられた。平川博士以後この問題の解明は進められないまま今日にいたっている。

そこでこの問題について検討することとしたい。⁽¹⁾

一 「チャンキー經」における無根信の意味

「阿闍世王の無根信」と言われるが、その「無根信」の語は漢訳仏典にはしばしば出ているけれども、沙門果經のパーリ本には見られない。そして無根信の原語が *amūhikā'saddha* であることは根本説一切有部毘奈耶破僧事の梵本によってはじめて確認された。

ところで、パーリに *amūhikā saddha* の用例が一例だけ存在する。中部經典の『チャンキー經』(Cankisutta, MN. no. 95. vol. II, pp. 164 ff.) である。そこでまずこの經典の検討から始めることとしたい。⁽²⁾ この經典は次のように説いている。ある時、世尊は大比丘僧団とともに遊行して、コーサラ国のオーパーサーダ (Opasāda. Opasāda と呼ばれる) というバラモン村の北にあるサーラ樹の林 (*salavana*) に来られた。世尊がサーラ林におられることを知ったオーパーサーダ村のバラモン・資産家達は世尊を訪ねて行くことにした。彼等が行くのをバラモンのチャンキンは高樓から見て、侍者をつかわして、「自分も一緒に行くので待つように」と伝えさせた。

折しもオーパーサーダには各地から来た五百人のバラモンが滞在していたが、バラモン・チャンキンが沙門ゴータマに会いに行くという話を聞いて、チャンキンの所に行き、「チャンキン尊者は沙門ゴータマに会いに行つてはなりません。チャンキン尊者は沙門ゴータマに会いに行くべきではありません」と言った。バラモン達は、沙門ゴータマこそチャンキンを訪ねて来るべきであるという。その理由は、チャンキンは母方・父方の両者から正しく生まれて血統清浄であり、七世の祖先まで生まれが由緒正しい。さらにヴェーダの学問や社会的名声など種々の点を挙げて、チャンキンはそれらのあらゆる点で完全である。そのような人が沙門ゴータマに会いに行くべきではなく、沙門ゴータマこそチャンキン尊者に会いに来るべきである、と言う。

バラモン達がこのように主張するのに対して、チャンキンが自分こそが沙門ゴータマに会いに行くべきなのだと答える。その理由としてチャンキンが述べる所は、沙門ゴータマの生まれが由緒正しいことについてはバラモン達がチャンキンに関して述べたことと同一であるが、ヴェーダの学問や社会的名声などに対応する問題に関しては、ゴータマは出家者として世俗的なものを捨て去り、しかも沙門としてあらゆる点ですぐれていることを述べて、われわれこそ沙門ゴータマに会いに行くべきである、と説く。この形式と内容は長部の「ソーナダンダ経」(Sonaṇḍasutta, DN, no. 4)の前半と一致する⁽³⁾。

ところで、以上に関しては『スッタニパータ』の「ヴァーセッタ」(Vāsetṭha, Sn. III, 9, pp. 115 ff. || 中部「ヴァーセッタ経」Vāsetṭhasutta, MN, no. 98, vol. II, pp. 196 ff.)が関係がある。ここではヴァーセッタとバラドヴァージャ (Bhaddvāja) という二人の青年バラモンが「バラモンとは何か」について議論し、バラドヴァージャは生まれによってバラモンであると述べ、ヴァーセッタは行いによってバラモンであると主張している。そこで二人は世尊のもとに行き、ヴァーセッタが世尊に教えを請うた。世尊の教えは、生まれによってではなく、行いによってバラモンである、という趣旨のものであった。この議論が行われたのはコーサラ国のイッチャールナガラ村 (Iccāṇāgala) であったとされ、その時この村にはバラモン・資産家達はチャンキンの他にもタールッカ (Tārukka) 、ポッカラサーティ (Pokkharasati) 、ジャヌッソーニ (Jāṇussoṇi) 、トーデヤ (Todeyya) などが住んでいたとされる。チャンキンなどはこの議論には関与していないけれども、当地の優れたバラモンとして名が挙げられているのであり、ヴァーセッタはポッカラサーティの弟子であり、バラドヴァージャはタールッカの弟子であるという⁽⁴⁾。

「ヴァーセッタ経」の以上の内容と比較すると、「チャンキー経」は「ヴァーセッタ経」の内容に対応するものをチャンキンが語っていることになる。そしてバラモンであるチャンキンが、沙門ゴータマの方が、ヴェーダ聖

典を奉ずるバラモンに対して優越しているという結論を経典の冒頭で示していることになる。

さて、「チャンキー経」では以上の議論の後にチャンキンは大バラモン衆と一緒に世尊の所に行った。バラモン達が世尊と挨拶を交わしている最中に、ヴァーラドヴァージャ姓のカーパティカ (Kāpaṭika) という青年バラモンがその話に割って入った。そこで世尊は年長のバラモン達が話し合っているときに割り込んではいけなく、と注意した。するとチャンキンがとりなして、カーパティカが優れた青年バラモンであることを世尊に伝えて、そこから世尊とカーパティカの対話が始まる。

カーパティカは世尊に次のように問うた。「ゴータマ尊者よ、古来のバラモン達には伝承・伝授によって呪句 (mantapada) ここではヴェーダ聖典の意) があります。そしてバラモン達はその (呪句) についてこれのみが真理 (sacca) であって、それ以外のものは虚妄 (mogha) である」と一方的に結論しています。このことについてゴータマ尊者は何とおっしゃいますか。」

この問いに対して世尊は次のように反問している。「それならば、バーラドヴァージャよ、バラモン達の中に誰か一人のバラモンでも次のように言う人はいますか、〈私はこれを知っている。私はこれを見ている。これのみが真理であり、他は虚妄である〉と。」カーパティカは「否」と答えた。それに対して世尊は、それならば誰か一人の師 (ācariya) でも、師の師でも、さらに七世前の師でも、〈私はこれを知っている〉云々と言うバラモンはいるのか、と問う。そして誰一人として「自分はそれを知っている」云々と言うバラモンがいないことを確認して、世尊はバラモン達を眼の見えない人達の行列のようなものだとか喩的に表現する。先頭の者も見ず、中間の者も見ず、最後の者も見ない。そこで世尊は次のように説く。「かくのごとくであるならば、バラモン達の信は無根であることになるのではないか。」 (anu evaṃ sante brāhmaṇānaṃ amūlikā saddhā sampajjati. MN. II, 170.)

以上の議論を通じて、ヴェーダのみが真理であるという主張が成り立つためには、「これのみが真理である」と知っている「人」が存在しなければならない、という前提がある。そしてそのような「人」が存在しないのであるならば、バラモン達の間にある「信」は根拠がないことになる、と結論する。従って問題の中心には「人」があり、ここでの信は人に対する信として捉えられている。

「チャンキー経」はこの後、真理とはどういうことなのかについて詳細に検討し、それはヴェーダの説くところではなくて、貪・瞋・癡を離れている「人」を信じるのである、と説いている。「かれに対して信を寄せる。」(tamhi saddham niveseti. MN. vol. II, 173.)

「チャンキー経」の以上の議論については長部の「三明経」(Tevijjasutta, DN. no. 13)が参照される。この経ではコーサラ国のバラモン村の名はマナサーカタ(Manasakata)とされるが、この村に住んでいたバラモン達がチャンキン、タールッカ、ポッカラサーテイ、ジャーヌッソニー、トーデッヤであるということは共通している。そのときヴァーセッタとヴァーラドゥヴァージャという二人の青年バラモンが議論をした。ヴァーセッタはポッカラサーテイの説を奉じ、ヴァーラドゥヴァージャはタールッカの説を奉じている。この師弟関係は「ヴァーセッタ経」と同じである。議論の主題は、梵天との共住(brahmasahavyata)に導く正しい道(magga)と誤った道(amagga)に関してであった。二人は沙門ゴータマのもとに行って、この問題についてゴータマの意見を尋ねることにした。

ヴァーセッタから議論の趣旨を聞いたゴータマは次のように問うた。「三ヴェーダに通じているバラモン達の中で誰か一人のバラモンでも梵天を直接見た人(ekabrāhmaṇopi yena brahmā sakhiḍḍiṭṭho)はいますか。」(DN. I, p. 238) そのようなバラモンは一人もいないという解答を得て、ゴータマはバラモン達の師の七世前の師についてはどうかを問い、それに対してもヴァーセッタは「否」と答えた。そこでゴータマは次のように言う。

「三ヴェーダに通じているバラモン達は次のように語っているのだ。へわれわれが知っていない、われわれが見ていない (yaṃ na jānāma yaṃ na dassāma) もの (梵天) との共住への道をわれわれは示そう」と。(p. 239) そうして次のように結論する。「かくのごとくであるならば、三ヴェーダに通じるバラモン達の語ったことは愚にもつかないことになるのではないか。」(anu evaṃ sante tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ appāṭṭhirakatāṃ bhāsitaṃ sampajjati, p. 239)

「三明経」では世尊は「梵天を直接見た人」を問題にしているが、「チャンキー経」ではこの梵天の位置に「真理」が置かれて、「真理を見た人」が問われていた。そして世尊のバラモン批判の論法は「三明経」でも「チャンキー経」でもまったく同じである。

二 「世尊を根拠とする」について

ところで「チャンキー経」で「信は無根である」というとき、「根」(mūla)の意味は論理的根拠を指しているであろうか、それとも事実的な問題として、本来の信が依るべき「人」を指しているのであろうか。

この問題に関連して「ヴィーマンサカ経」(Vimāṇasaka-sutta, MN. no. 47)を取り上げよう。この経で世尊は、如来が正覚者 (sammāsambuddha) であるか否かを識別するために、どのように吟味検討すべきかを比丘達に問うている。この問いかけに対して比丘達は次のように答える。「尊師よ、私達の諸法は世尊を根本とし、世尊を指導者とし、⁽⁵⁾世尊を拠り所としております。」(bhagavaṇṇamūlakā no bhante dhammā bhagavaṇṇetthikā bhagavaṇṇapatisarāṇā.) そこで世尊は如来について吟味検討する方法を説明することになる。すなわち、眼と耳によって識られる法で、「穢れている法」(saṅkiliṭṭhā dhammā) が如来に存在するか、また「穢れている

のと清らかなのとの) 混合している法」(vitimissā dhammā) が存在するか、また「清らかな法」(vodārā dhammā) が存在するかどうか、これを吟味検討する。なおその他の吟味検討をも加えて、そのような種々の根拠にもとづいて、初めて「師に対して淨信を得た」(satthari pasīdi.)⁽⁶⁾と言いつつが出来る。このようにして「如来に対して信が寄せられ、(信は) 根を生やして確立する。」(tathāgate saddhā nivīṭṭhā hoti mūlajātā patitthita.) のであると説く⁽⁷⁾。信が「根を生やしている」と訳した mūlajātā は注釈書が saṇjātamūlā と説明しているのに従う。注釈書は「預流道が信の根である」(sotāpatimago hi saddhāya mūlaṃ nāma., MN-aṭṭhakathā, vol. II, p. 388) とする。なほ Itivuttaka-aṭṭhakathā (vol. II, p. 79) では mūlajātāti jātamūlā と言ひ換えた上で、*kiṃ pana saddhāya mūlaṃ nāma. saddheyavathusmiṃ okappanahetubhūto upāyamanasikāro.* と言ふ。⁽⁸⁾「根」は信の対象 (saddheyavathu) そのものではなく、⁽⁹⁾「信の対象を確信する理由たる、手段としての思惟」であるとするとする。そして、このような信は「根拠のある、見ることを根本とする (dassanamūlikā) 堅固な (dālā) 信であって、沙門によっても、バラモンによっても、神によっても、悪魔によっても、梵天によっても、世界のいかなるものによっても取り除き得ないものである。」⁽⁶⁾

以上のように、比丘達の信受する諸法が「世尊を根拠とするもの」(bhagavanmūlaka) であると説かれる場合には、世尊が諸法の根 (mūla) であると見なされる。しかし世尊が信を寄せるに値するとされるのは、世尊の説く法を比丘達が納得し、その正しさを確信することを意味するのであるから、そのことが「見ることを根本とする」(dassanamūlikā) という表現に示されている。

ここには一応、「根拠」(mūla) という語に両義性があることが解る。一応と言うのは、比丘達が仏陀と同じ境地に達すれば、両義性は消失するからである。その場合には、諸法が仏陀に根拠を持つものでありながら、比丘達自身が仏陀と同じ境地において諸法を是認することになる。それだけにまた、法として説かれていても、そ

れが真理であるか否かが問題になりうる。

「チャンキー經」では三ヴェーダを奉ずるバラモンに対する批判は、「七世以前の師」を問う形で述べられた。バーラドヴァーージャはこの批判に対して「バラモン達は信 (*saddha*) のみからそれを尊崇するのではなく、随聞 (*anusava*) からも尊崇するのです」と答えている。ヴェーダは師資相承の口伝で継承されていたから、ヴェーダの伝承は随聞 (*anusava*) と呼ばれる。「サンガラーヴァ經」(*Saṅgārasutta*, MN. no. 100, vol. II, p. 211. 「漢訳欠」) では、元始梵行 (*adibrahmacariya*) を主張する者がいろいろいるけれども、尊師ゴータマはどれに入るのかと、バーラドヴァーージャ姓のサンガラーヴァ青年バラモンが問うている。この問いに対して世尊は次のように答えている。元始梵行を主張する人々には三種ある。第一は伝承に従う (*anusavika*) 沙門・バラモンであって、例えば三ヴェーダを奉ずるバラモン達 (*brāhmaṇa teviṇṇa*) である。第二は信 (*saddha*) のみによる理論家 (*takki*)、思索家 (*vinanṇi*) である。第三は「以前に聞いたことのない諸法に関して (*anānussutesu dhammesu*) 自ら法に通達して (*dhammaṃ abhiññāya*)」いる沙門・バラモンである。世尊はこのうち第三の部類に属しており、その点について出家以来の自伝を語る形で説明している。

こうして思想的状況の中で仏教の独自性を明らかにしようとするのであるけれども、結局のところ、仏陀によって洞察された法である、ということに帰結する。しかしある法を説いた人が仏陀であるということが、どのようにして確認されるのか、思想史の問題として見るとき、必ずしも単純な問題ではない。

パセーナディ王によると、プーラナ・カッサパなど六人の自由思想家は、王から「無上の正等覺を悟った (*anuttaraṃ sammāsaṃbodhiṃ abhiśambuddho*) と主張しますか」と問われて、彼等は「悟った」とは主張しなかったという (SN. vol. I, p. 68.)。王が同じ問いを世尊に問うたところ、世尊は次のように答えている。

「大王よ、正しく語る者がいて、〈彼は無上正等覺を悟った〉と語るとするならば、正しく語る者はわたしこそが

それであると語るであろう。実に、大王よ、私は無上正等覚を悟ったのです。」(op. cit.)

ここに言う「正しく語る者」とは、事実を事実として正確に判断し判定出来る者のことであるが、現実には誰であろうか。ここでは第三者として判定する者を想定しつつ、世尊もその第三者に託して、自分こそが正等覚者であると言う。しかし正等覚者を正等覚者であると判定出来るような第三者が存在するとするならば、もとより彼もまた正等覚者でなければならない。このような第三者としての仏陀は必ずしも単数であるとは限らない。むしろ複数でありうる。従って、仏陀は単数であるとともに、複数の仏陀を背景にしていると言うことが出来る。仏陀在世時代に直接仏陀に面会したり、噂に聞いたりした場合、その仏陀は当然単数である。例えばバラモンのセーラ (Sela) は仏陀に帰依し、その教え (sāsana) にもとづいて修行し、その結果、阿羅漢となった。そこでセーラは仏陀に向かって、

「あなたは仏陀です。あなたは師です」(tvaṃ buddho tvaṃ sathā, Sn. 571a; Therag. 839a)

と言う。同様にヴァーセッタ (Vaseṭṭha) は仏陀に対して、

「悟った人 (sambuddha) として有名な世尊にお尋ねするためにまいりました。」

(bhavantam piṭhūṃ āgamhā sambuddham itī viṣṣutam, Sn 597cd)

と述べている。ここではもとより仏陀は単数である。ところがチュンダの場合は非常に興味深い。『スッタ・ニパータ』第一章「蛇の章」の第五は「チュンダ経」(Cundasutta) であるが、鍛冶工のチュンダは次のように仏

陀に問うている。

「私は仏陀にお尋ねします（*pucchāmi* *buddham*）。世間にはどれだけの沙門（*samaṇa*）がいるのですか。」（Sn. 83）

ここで質問を受けている仏陀はもとより単数である。これに答える時の世尊自身も当然ながら次のように単数である。

世尊は答えた。「チュンダよ、四種の沙門がいます。第五の（沙門）はいません。」（Sn. 84）

その四種というのは（Sn. 84）‘〈道による勝者〉（*maggajina*）’、〈道を説く者〉（*maddadesaka*）’、〈道に生きる者〉（*magge jīvati*; *maggajivin*, Sn. 88）’、そして〈道を汚す者〉（*maggadusin*）’でもある。次にチュンダはそれについての説明を仏陀（単数）に求める。チュンダは仏陀（単数）に問うのであるけれども、チュンダの問は「諸仏」（複数）がそれをどのように説くのですか、と尋ねている。

「諸仏は誰を〈道の勝者〉と言っているのか」（*kam maggajinaṃ vadanti buddhā*. Sn. 85a）。

仏陀は答えて言う。

「疑いを超え、苦悩を離れ、涅槃を樂しみ、貪りをもたず、神々と世間を導く人、このような人を〈道の勝者〉であると諸仏は言う。」（Sn. 86）

yo tinnakathankatho visallo nibbānābhirato anānugiddho/

lokassa sadevakassa netā tādīm maggajīm vadaṇṭi buddhā// Sn 86

以下同様に、「(諸仏は)比丘のうち、第二の〈道を説く者〉と言ふ」(dutyāṃ bhikkhunam *ahu* maggadesīm, Sn 87)、「(諸仏は)比丘のうち、第三の〈道に生きる者〉と言ふ」(tatyāṃ bhikkhunam *āhu* maggajivīm, Sn 88)と、諸仏の説として答えている。ただし最後の第四の〈道を汚す者〉についての説明 (Sn 89) には「(諸仏は)言う」の句が欠けているが、詩句を満たす字数の関係で省略されただけであって、特別の意味はないであろう。

ところで、以上の四種の沙門を説くのは、前三者と第四の〈道を汚す者〉との区別を明らかにすることに主眼がある。そして最後の第九〇偈において、彼等四種沙門のことを「聞いて」(sutavā) すなわち、沙門の中には〈道を汚す者〉もいるということを聞いて、「彼等すべてはその通りである」(sabbe ne tādissa) と知り、見て、洞察した在家信徒の「信が失せることはない (na hāpeti tassa saddhā)」という。「何となれば、汚れた者と汚れていない者、不浄な者と清浄な者とを平等に見るべきではないからである」。

ここでは四種の沙門を論じており、形式的には沙門一般が論じられているように見えるけれども、沙門はまた *muni* (Sn 87c) とも呼ばれており、特に〈道の勝者〉としての沙門の説明を見れば、完成した修行者、実質的には「悟った人」すなわち仏陀を指していると理解される。すなわち、真の仏陀とはいかなる人を指して言うのかが問われているのである。仏陀時代には様々な宗教家が輩出して、教団の指導者として活躍したことを考えるならば、チュンダの質問の背景にはそのような時代相があり、そこから、真の指導者と似而非の指導者とをどこで区別すべきであるかが問われている。

『スッタ・ニパータ』のこの箇所は何故かパーリの『大パリニッバーナ経』のみならず『スッタ・ニパータ』

以外のパーリ仏典には見られないが、『大般涅槃經』諸本には見られる⁽¹⁰⁾。

仏陀 (buddha) という語は、実際に眼前におられる、仏陀と呼ばれる歴史上の人格を指すとともに、同時に、複数の仏陀が意識されていた、という事実を「チュンダ經」は表している。仏陀が単数でも複数でも用いられていたということは注意すべき点であろう。「七仏通誡偈」として知られる次の偈がある。

sabbapāpassa akaraṇaṃ kuśalassa upasampadā/
sacittapariyodapanam etam buddhāna sāsanam// Dhammapada, 183

このサンスクリット訳がUdānavargaには次のようになっている。

sarvāpāpasvākaraṇam kuśalasyopasampannah/
svacittaparyavadanam etad buddhasya śāsanam// Udānavarga, XXVIII, 1.

問題は最後の箇所において、buddha がパーリでは複数形であるのに、サンスクリットでは単数形になっている点である。この問題は仏陀観に関わるものではなく、ミーターの制約によるものと解すべきであろう。パーリの etam buddhāna saṇanam において buddhāna は複数形であるが、その最後のシラブルは短音節である。ここは短音節が求められている。もしもこれをそのままサンスクリットに書き換えたならば buddhānam となつて、シラブル数は同じく三であっても、最後のシラブルは長音節になり、ミーターが崩れることになる。パーリと同じ語順を保ちながらミーターも崩さずにサンスクリットに直そうとすれば、単数形の buddhasya とするし

かない。こうすれば三シラブルで最後の音節は短いからミーターの規則に合致する。波羅提木叉の中には、⁽¹²⁾同様の例は他にも存在する。

adhicatte ca āyogo etaṃ buddhāna sāsanaṃ // Dhammapada, 185ef.
adhicatte samāyogo etad buddhasya śāsanaṃ // Ud. XXXI, 50ef.

じっど buddhāna が buddhasya に書き換えられているのも同じ理由からである。なお、初めの部分でパーリの ca が sam- に書き換えられているのは、サンスクリットにおけるサンディ (cāyogo) を避けるためである。

sukho buddhānam uppādo sukā saddhammadesanā/
sukhā saṅghassa sāmaggī samaggānaṃ tapo sukho // Dh. 194.

sukhaṃ buddhasya cotpādaṃ sukaṃ dhamasya deśanā/
sukhaṃ saṅghasya sāmaggī samagrāṇāṃ tapaṃ sukaṃ // Ud. XXX, 22.

Dhp. 194a の箇所で複数形を取っているのを Ud. は単数に書き換えている。その後に 2 を挿入しているのはサンディを避けるためである。

evam etaṃ abhināya bhikkhu buddhassa sāvako / Dh. 75cd.

etaj jñatvā yathābhūtaṃ buddhānaṃ śrāvakaṇ sadā/ Ud. XIII, 6cd.

ここではパーリが単数形であるのに、サンスクリットが複数形を取る、という逆のケースが見られる。サンスクリットではその他にも大幅な変化が見られるが、*buddha* のみに限定すると、パーリの語順のままに *buddhasya* とするところが出来ない。パーリ *sāvako* はサンスクリットでは *śrāvakaḥ*（語頭に二子音）となつて、*buddhasya śrāvakaḥ* とするが、*buddhasya* の最後の音節を長音節化するので、ミーターが崩れるためである。それだけではない。サンスクリットでは *śrāvakaḥ* を詩節の最後に置くと、その前の音節を長くするからミーターに合致しない故に、サンスクリットでは *śrāvakaḥ* を最後に置くことが出来ず、位置まで移動させなければならぬ。そのために最後にパーリにはなかった *sadā* を入れて、*bhikkhu* を除いてしまった。パーリで *buddha* が単数形で用いられている場合も決して少なくない。

buddho jhānaṃ na riñcati, Sn. 157d.

buddho dhammesu cakkhumā, Sn. 161d.

yaṃ buddho bhāsati vācam, Sn. 454a [tū, m.c.]

buddho so bhavaḡā loke dhammaṃ deseṭi cakkhumā, Sn. 993ab.

yadi buddho bhavissati, Sn. 1005b.

buddho tapati tejasā, Dh. 387f.

『スッタ・ニパータ』に次の詩がある。

詩を唱えて得たものを、わたくしは食うてはならない。バラモンよ、これは正しく見る人々（目ざめた人々）のなす定めではない。

詩を唱えて得たものを目ざめた人々（諸仏）は斥けたもう。バラモンよ、定めが存するのであるから、これが（目ざめた人々の）生活法なのである。（中村元訳）

gāthābhigītaṃ me abhojaneyyaṃ,

sampassataṃ brāhmaṇa n'esa dhammo,

gāthābhigītaṃ panudanti buddhā,

dhamme satī brāhmaṇa vuttir esa. Sn. 81 (= Sn. 480, SN. vol. I, pp. 167, 168, 173)

前半では世尊が「わたくし」(me)と表現しているが、第三詩節では「諸仏」(buddhā)と言う。「わたくしは斥ける」と言わないで、「諸仏は斥ける」という言い方に、単数の仏陀を複数の仏陀が背後にあって支える、という意味を持っている。そして buddhā の前に動詞が来て、*-anti buddhā* という形で詩節を区切るのは、詩のミーター型式からも落ち着きがよい。その箇所だけを挙げると、

vadanti buddhā, Sn. 85a, 86d, 523a; Dh. 184b (=DN. vol. II, p. 49) ; SN. vol. I, p. 206

caranti buddhā, Sn. 386d

ところで仏陀が単数でも複数でもありうるということは、様々な意味を持っているけれども、一つには、仏陀

の本質が法であることを意味する。法を洞察した者が仏陀であるが、仏陀の本質は法にはかならない。仏陀が存在するが故に法があるのではなく、法がある故に、その法を洞察した仏陀が存在する。それ故に仏陀は法と同一視されて、「法たる人」(dhammabhūta)と呼ばれる。

「実に世尊は知りつつ知り、見つつ見、眼たる人、知たる人、法たる人、梵たる人、説者、説示者、利をもたらず人、不死を与える人、法の主、如来です。」so hāvuso, bhagavā jānaṃ jānāti passan passati cakkhuhūto ñaṇabhūto dhammabhūto brahmabhūto vattā pavattā atthassa ninneā amatassa dātā dhammasāmi tathāgato. MN. vol. I, p. 111. 14)

仏陀が「法たる人」、「梵たる人」と呼ばれているが、その仏陀の法を信受する者は「法から生まれた者」(dhammaja)と称される。「アッガンニヤ経」(Aggaṇṇasutta)に次のように説く。

ヴァーセッタよ、その人の信が如来に寄せられ (tathāgate saddhā nivīṭṭha)、『根を生やし (mūlajāta)』確立し (patīṭṭhita)、『堅固であって (dajhā)』沙門やバラモンによっても、神や魔や梵天によっても、世間の何人によっても取り除かれることがないならば、彼は次のように言うことができる。〈私は世尊の真正な子であり、世尊の口から生まれ、法から生まれ、法によって造られ、法を継承する者である〉と。それは何故であるのか。ヴァーセッタよ、「法を身体とするもの」(dhammakāya)というのも、「梵天を身体とするもの」(brahmakāya)というのも、「法たる者」(dhammabhūta)というのも、「梵天たる者」(brahmabhūta)というのも、如来の異名 (adhivacana) だからだ。 (Aggaṇṇasutta, DN. vol.

III, p. 84)⁽¹⁹⁾

つまり「世尊の真正な子であり、世尊の口から生まれ」と言うのは『リグ・ヴェーダ』(X, 90)の「プルシャ讃歌」を念頭に置きつつ、それを換骨奪胎して、「法から生まれ、法によって造られ」云々と、仏教的な意味に置き換えている。仏教の信者が「仏陀の真正な子」であるということは、仏典において繰り返し説かれている。

evam dassanasampannaṃ sammāsam buddhasāvakam/
ājāniyaṃ maṃ dhāreṭṭha puttaṃ buddhassa oraso//Therag 174.

ninḥātasabhapāpo 'mhi nimmaḷo payato suci/
suddho suddhassa dāyādo putto buddhassa oraso//Therag 348

brāhmaṇa orasā mukhato jātā katakiccā, Therig 155.

tvaṃ buddho tvaṃ satthā tuyhaṃ dhitāmi brāhmaṇa/
orasā mukhato jātā katakiccā anāsavā//Therig 336

suññatassānimittasā lābhinihaṃ yad icchitaṃ/
orasā dhitā buddhassa nibbānābhiraṭā sadā//Therig 46

putto buddhassa dāyādo kassapo susamāhito/

pubbenivāsaṃ yo vedi saggāpayaṇ ca passati//Therig 63

puttā orasā mukhato jāta brahmaṃjā, MN. II, pp.84, 89, 148, 153, 156; III, p.29.

前述のようにセーラは世尊が仏陀であることを認めたが、その前の散文の最後のところに次のような記述がある。セーラは世尊が三十二の偉人の相を有することを確認する。しかしそれでも「彼が仏であるか否かを私は知らない」(no ca kho naṃ jānāmi buddho vā no vā. Sn. p. 108) と考える。そして、「老いて高齢な師またはその師であるバラモン達が語るのを聞いたことがある」(阿羅漢、正等覺者である者達は、自分に対する稱賛がなされると、自身を示現する (attānaṃ pātukaronti) 〉と (p. 108)。そこでセーラは世尊を詩をもって称えた。ここでセーラが述べている内容そのものは、『リグ・ヴェーダ』の讃歌 (ṛc) が神々を称賛して祭場に勧請するためのものであるというバラモンの觀念に対応している。

さて、セーラの称賛の中には「あなたは転輪聖王となるべきである」(Sn. 552) という言葉があり、それに對して世尊は「私は王ではあるけれども、無上の法王 (dhammarāja anuttaro) である」(Sn. 554) と応ずる。するとセーラは、「あなたは等覺者であると主張なさる。無上の法王であり、法によって輪を転ずるとおっしゃる。それでは誰があなたの將軍ですか。師の相續者たる弟子は誰ですか。あなたが転じたこの法輪を誰が続いて転ずるのですか」(Sn. 555-556)。世尊は、それは舍利弗であると答える。「私が転じた輪である無上の法輪を舍利弗が続いて転じます。(彼は) 如来に従って現れた人です (anu jāto tathāgataṃ)」(Sn. 557)。

舍利弗が「如来に従って現れた人」と呼ばれているのは、ほとんど「(如来の) 法から生まれた子」というの

と同じ意味であろう。⁽¹⁶⁾

バラモンのセーラが、舍利弗が世尊の後継者であるという世尊の言葉を導き出したのは様々な意味において重要である。その一つの側面は、神々を称えるかのように世尊を称賛して、世尊が「自身を示現する」ようにし向けて、後継者に関する言葉を導き出しているという点である。このような一種神話的な構成のもとに舍利弗を権威づける効果を持っている。⁽¹⁷⁾

ところで「諸法は世尊を根本とする」という語を初めに引用したが、この語の意味について注釈書は次のように述べている。

「世尊を根本とする」とは、世尊がこれらの（法）の根本（mūla）である、という意味で「世尊を根本とする」のである。次のことが意味されている。尊師よ、われわれのこれらの法はかつてカッサパ正等覺者（Kassapa sammāsambuddha）によって世に現された（upādita）。その（仏）が入滅されてから一仏の間は他の沙門もバラモンもこれらの法を世に現すことが出来なかったのである。ところが世尊によってわれわれのこれらの法が世に現された。実に、われわれは世尊によってこれらの法を知り、洞察するのである。それ故に、このように、「尊師よ、われわれのこれらの法は世尊を根本とする」というのである。（MN-A, vol. II, p. 374; SN-A, vol. II, p. 39; AN-A, vol. II, p. 314. 片山良一訳『中部 根本五十経篇Ⅱ』三六二頁 注七参照。）

注釈者はカッサパ仏の持ち出ししている。カッサパは過去七仏のうち、釈迦牟尼仏の直前の仏である。もとよりこの注釈においても、「われわれ」が法を知りうる根拠は釈迦牟尼仏にはかならない。注釈書は次のように説くこともある。『スッタ・ニパータ』第一九一偈は次のごとくである。

ああ、仏陀は私の利益（attha）のために、アーラヴィ（Alavi）に住まうとして来られた。

私は今日、何に布施をすれば大なる果報が得られるかを悟りました。

ところで「私は悟りました」(pajānāmi)と表現されている点について、注釈は、「来世の利益を悟った」(Sn. 190)と述べて、この知が世尊を根本としていること(bhagavaṇṇamūlakatta)を示して、「仏陀は私の利益のために」(Sn 191)と言っているのである」と説明している。(Sn-aṭṭhakathā, vol. I, p. 238; SN-aṭṭhakathā, vol. I, 334.) しかし、それにもかかわらず、釈迦牟尼仏以前に過去仏がすでに法を悟って世に出現していたということに注意を喚起している。この注釈によれば、仏教の法は釈迦仏だけを考えば足りるのでなく、過去仏のことも考慮に入れておかねばならないことになる。このことは仏典における仏陀の単数と複数の問題にも関連を持つ。縁起の理法について、如来(複数)がこの世に出現しても出現しなくても (uppādaḥ vā tathāgatānaṃ anuppādaḥ vā tathāgatānaṃ) 確立している理法であるとされる。如来(単数)はそれを悟り、説示する (SN. vol. II, p. 25; AN. vol. I, p. 286)。諸仏がこの世に現れて無常・苦・無我・不浄を無常・苦・無我・不浄と認識すべきことを説く (AN. vol. II, p. 52)。過去七仏に関する経典として『大本経』(Mahāpadāna-sutta)等の経典群があり、過去七仏について記述している。

このような過去仏は、経典の記述による限りでは、教理的に特に区別されることはなく、現在仏としての釈迦牟尼仏と複数仏とが普遍的な法(dhamma)の次元において共通的に理解されている。しかし歴史的な事実在即すると、過去仏全体が見られていたわけではなく、個性的な面を持っていたらしいことが知られている。釈迦牟尼仏を否定した提婆達多はその著しい例であるけれども、アショーカ王がコーナーガマナ仏(Konāgamana)の仏塔を供養したことは自身が碑文に明言している。その後の歴史記述においても同様である。諸仏が普遍的な「法」の次元において共通であることは、次の偈にも端的に表されている。

過去の諸仏、未来の諸仏、そして多くの（衆生）の憂いを滅ぼすこの世の（現在の）仏陀（単数）、（これら諸仏は）すべて正法を（過去において）尊重していたし、また（現に）そうしており、（未来において）そうするであろう。これは諸仏の定めである。

ye ca atitā sambuddhā ye ca buddhā anāgatā/
yo cetaṛahi sambuddho bahūnaṃ sokaṇāsano//
sabbe saddhammagaruno vihaṃsu viharanti ca/
tathāpi viharissanti esā buddhāna dhammatā// SN. I, p.140; AN. II, p.21.

ここでは法が正法 (saddhamma) として用いられているが、阿含・ニカーヤでは正法の用例は極めて多い。そして何が正法であるかについて思想が展開するならば、新しい正法の思想に対応して、仏陀についても新たな展開が起ころざるをえないであろう。その著しい例を『法華経』に見ることが出来る。釈迦牟尼仏が説くのは「最上第一の法」(agradharma) として正法 (saddharma) であり、それが Saddharma-puṇḍarīka と呼ばれる經典である。そしてこの経を説く者があるならば、それが釈迦牟尼仏であれ、他の誰であれ、多宝如来 (Prabhūtaratna Tathāgata) はその場に自己の仏塔とともに出現して称賛する、とされる。このような構想は、かつての梵天と釈迦牟尼仏との関係を、新たな時代に相応させて展開させたものであると言うことができる。これは一つの顕著な例であるが、法とは何かというもっとも基本的な問題に関する徹底した思索が仏教の歴史を形成した。

(未完)

注

- （１） この問題に関する考察の概略を次の論文において発表した。「原始仏教教団の危機意識——阿闍世王の無根信の意味——」（『印仏研』第五二巻第一号）。以下には、その後の再検討の結果を踏まえて、修正を加えながら、述べることにしたい。
- （２） 「チャンキー經」は漢訳には見られないが、スコイエン写本の中にこれに対応する梵本 (*caṅgisūtra*) が存在することを荒牧典俊教授が平成十五年度の印度学仏教学会学術大会において報告された。残念ながら私はその発表を聞くことが出来なかった。
- （３） 「ソーナダダ經」によると、アング国のチャンパーでのこととされる。当地に住んでいたバラモンのソーナダダがバルコニーで昼寝をしようとしていた。するとチャンパーのバラモン・資産家達が沙門・ゴータマのもとに行こうとしているのを見た。そこで侍者を送って、云々と続く。この構成は「チャンキー經」と同じである。
- （４） *ahaṃ pokkharasā tissa tārukhasāyaṃ māṇavo* // Sn 594cd = MN. vol. II, p. 196.
- （５） MN. I, p. 317. 「ヴィーマンサカ經」に対応する中阿含「求解經」（大正第一巻七三二頁中）ではこの文章は次のように訳されている。「世尊爲法本。世尊爲法主。法由世尊」。パーリの經典では同じ文章が次の箇所にもある。MN. I, pp. 309, 464; MN. vol. III, p. 115; SN. vol II, pp. 24, 80, 198, 199, 200; SN. vol. III, p. 64, etc.; AN. vol. V, p. 106. 「世尊爲法本。世尊爲法主。法由世尊。」『中阿含』大正第一巻四二四頁中、五四四頁下、五四五頁上中、五五五頁上、五八〇頁上中、五八一頁上、七三二頁中、七三九頁下、七四〇頁上。「世尊爲法主。爲導。爲覆。」『雜阿含』大正第二巻五頁中、「世尊爲法根法眼法依。」同、一九頁下、二二頁上中下。「佛爲法根法眼法依。」同、二〇頁中。

(6) 「靖信世尊。」大正第一卷七三三頁上。

(7) MN. I, p. 320. 「深著如來信根已立者。」大正第一卷七三三頁上。Also MN. I, p. 478.

(8) Cp. AN-aṭṭhakathā, vol. III, p. 113: so (=samaṇa-m-acalo) hi sāsane mūlajātāya saddhāya paṭṭhitittā acalo nāma.

(9) MN. I, 320. 「是謂信見本不壞智相應。沙門梵志天及魔梵及餘世間無有能奪。」大正第一卷七三三頁上。
Cp. DN. vol. III, p. 84. Cp. SN. vol. V, p. 219; Itivuttaka, p. 77.

ye ca sante upāsanti sappañe dhīrasammate/

saddhā ca nesaṃ sugate mūlajātā paṭṭhitā// AN. vol. I, p. 161; vol. III, p. 214.

(10) 以下については中村元博士『ブッダのことば』(岩波文庫、一九九七年)二六七頁以下、二七一頁を参照。『大般涅槃經』の梵本・チャット訳(ed. Waldschmidt, S. 258 f.)、『根本説一切有部毘奈耶雜事』(大正第二四卷三九〇頁中下、「有四沙門無第五 我今爲汝説次第 應知勝道及示道 淨道活命并汚道」)、『遊行經』(大正第一卷一八頁中下、「如汝所問者 沙門凡有四 志趣各不同 汝當識別之 一行道殊勝 二善説道義 三依道生活 四爲道作穢」)、白法祖『仏般泥疑經』(大正第一卷一六七頁下—一六八頁上「佛言有四輩。一者爲道殊勝。二者解道能言。三者依道生活。四者爲道作穢」)、失訳『般泥疑經』(大正第一卷一八三頁中、「沙門有四。當識別之。一曰行道殊勝。二曰達道能言。三曰依道生活。四曰爲道作穢」)に訳出されている(但し法顯訳『大般涅槃經』大正第一卷一九五頁下—一九六頁上は別の内容となっている)。

(11) 中村元博士は複数形と単数形の相違を重視し、『ウダーナヴァルガ』が説一切有部のものであることから、「アビダルマにおいて現在の三千大千世界には仏は一人のみとされたからである」と解された。中村

元『真理のことは・感興のことは』（岩波文庫）三五六頁。また真柄和人氏は「このような相違の理由として仏陀觀が掲げられるが」、「ウダーナヴァルガ」等においても仏陀を複数形で表している箇所があることから、「相違の理由は定かではない」としている。真柄和人「七仏偈波羅提木叉について」（『印仏研』第二六卷第二号、昭和五十三年）一四二頁。

- (12) ミーターの崩れるのを防ぐために複合語にしている例もある。etad buddhānūsāsanam// 真柄氏前掲論文、一四二頁参照。

- (13) これがバラモンの生活法であることについて、中村元訳注を参照。

- (14) 他に次の箇所にも同文がある。MN. vol. III, pp.195, 224; SN. vol. IV, p. 94; vol. V, pp.226, 256. なお「知りつつ知る」「見つつ見る」という表現は、凡人が「知りつつ知らない」「見つつ見ない」のに対してなされている。

- (15) Also MN. III, p.29; SN. vol. II, p. 221.

- (16) Itivuttaka (p. 63) に、両親に対して息子は *atijāta*、*anujāta*、*avajāta* の三種類に分けられるという。両親が仏教に帰依しないのに息子が仏教に帰依するとき、息子は *atijāta* である。両親が仏教に帰依していて息子も帰依するならば、息子は *anujāta* である。両親が帰依していて息子が帰依しないならば息子は *avajāta* である。従って *jāta* の語を用いても、生物学的出生の意味をもっているわけではない。舍利弗について *anujāta* と言っているのもそれと同様である。

- (17) しかしここでは舍利弗の問題を取り上げることが目的ではないので、それ以上には触れないが、仏陀の梵天勸請を想起させる。説法を躊躇する仏陀に対して梵天が説法を勸請したという神話的構想力は、インドの古代社会において仏陀の権威を確かにするために、これ以上の方法はなかったであろうと思われるほ

ど、インド文化史上、驚異的である。仏教の内部からこれを見る限りでは仏陀の偉大性を称えるものとして理解されるが、ヒンドゥーの立場からこれを見たならば、その場面の意味は衝撃的である。後に仏陀はヴィシュヌの化身の一つとされることになるが、決して仏陀を称賛する意味においてではなく、民衆を惑わしたものとして位置づけられていることは、ヒンドゥーの仏教に対する根深い不信感を表している。

can be found also in Dhp 185f/ Udv XXXI, 50f and Dhp 194a/ Udv XXX, 22a. As the case of buddhassa/ buddhānām:

evam etaṃ abhiññāya bhikkhu *buddhassa* sāvako/ Dhp 75cd
 etaj jñātvā yathābhūtaṃ *buddhānāṃ* śrāvakaḥ sadā// Udv XIII,
 6cd

These cases mean that the buddha in singular and plural is easily exchangeable and there are many examples where *buddho* and *buddhā* appear.

The Buddha is called *dharmabhūta* and the man who has faith in the doctrine of the Buddha is called 'born of the doctrine' (dhammajāta). He is the true son of the Bhagavat and born from the mouth of the Bhagavat. The metaphorical expression 'born from the mouth of the Bhagavat' is a Buddhist modification of the Puruṣasūkta, ṚV. X, 90. Vedic ideas underlie the Selasutta of the Suttanipāta, when Sela tries to hear from the Buddha of the successor of the Buddha and the Buddha tells him that Sāriputta is the successor.

The Buddha was represented in plural and the special group of the seven Buddhas are described in several suttas. But they were not necessarily equally worshiped. Devadatta and Aśoka are in this respect typical cases.

*Professor,
 International College
 for Advanced Buddhist Studies*

the Buddha concludes that the faith of the brahmins is rootless. Here the root (mūla) means a person who knows and sees the truth.

A similar dialogue can be found in the *Tevijjasutta*, MN. no. 13. Here the term *amūlikā saddhā* is not used, but the Buddha relates, in the same ways, that the value of a statement depends upon the person who knows and sees the truth.

2. 'rooted in the Bhagavat' (bhagavaṃmūlaka)

The stock phrase 'our doctrines are rooted in the Bhagavat' is familiar in the next formula: bhagavaṃmūlakā no dhammā bhagavaṃnettikā bhagavaṃpaṭisaraṇā, *Vīmaṃsakasutta*, MN. no. 47. As the doctrines are rooted, or have their root, in the Bhagavat, the Bhagavat is the root of the doctrines. If the faith is pinned on the Tathāgata, it strikes root (tathāgate saddhā niviṭṭhā mūlajātā).

But here is a problem. Which person is the Buddha? Vāseṭṭha, for instance, says: I came to put questions to you, well known as Enlightened (Sn 597cd). In the case of Cunda also he meets the Buddha and says to him: I put questions to the Buddha (Sn 83). And then begins the dialogue between Cunda and the Buddha. Naturally there is only one Buddha, nevertheless Cunda and the Buddha himself speak of Buddhas. Cunda asks the *Buddha*: whom do the *Buddhas* call the victor of the way? The *Buddha* answers: the *Buddhas* call

buddha appears both in singular and plural form. Dhammapada 183 is sanskritized in Udānavarga XXVIII, 1:

sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā/
sacittapariyodapanam etaṃ *buddhāna* sāsanaṃ// Dhṛ 183
sarvapāpasyākaraṇaṃ kuśalasyopasampadā/

svacittaparyavadanam etad *buddhasya* śāsanaṃ// Udv XXVIII, 1
Here the plural form buddhāna in Pāli is sanskritized in singular form buddhasya. This change is caused by metre and buddhāna/ buddhasya

Summary

On *amūlikā saddhā* —A Study of the *Sāmaññaphalasutta* (1)—

Junkichi Imanishi

At the end of the *Sāmaññaphalasutta* asks the king Ajātasattu the Buddha to admit himself to the saṃgha as an upāsaka and leaves the place. After his retirement the Buddha shows to the bhikkhus his judgement about the king. But the Buddha's judgement itself is expressed in different manners in other versions of the sutta and especially 無根信 (rootless faith) is referred to of Ajātasattu. It has been already ascertained that 無根信 was translated from *amūlikā śraddhā* which is found in the *Sarvāstivādinaya-saṃghabhedavastu*. The meaning of the 'rootless faith' is, however, left undetermined, as the late Prof. A. Hirakawa pointed out.

1. *amūlikā saddhā* in the *Caṅkīśutta*

amūlikā saddhā is not used in the *Sāmaññaphalasutta* and not common in the Pāli texts. The only usage of the term can be found in the *Caṅkīśutta*, MN. no. 95 which lacks any corresponding Chinese translation. [The *Caṅgīsūtra* in the Schøyen collection is expected to be edited.] So I examined here the meaning of *amūlikā saddhā* in the *Caṅkīśutta*.

According to this Sutta, the brahmins declare that only the Vedic hymn (mantapada) is true and the others are false. Kāpaṭika asks the Buddha what he thinks about this. Then the Buddha asks him if there has been any brahmin who says: 'I know this. I see this. Only this is true and the others are false.' Kāpaṭika answers in the negative, then